

Markus Riedenauer

Dazwischensein: Kritik der Neugier und Rehabilitation des Interesses

Sokrates wurde u. a. eines exzessiven Forscherdrangs in Bezug auf die Dinge unter der Erde und am Himmel angeklagt.¹ Er bezeichnete diesen Vorwurf nach der platonischen Apologie als »das bekannte Zeug, das gegen alle Philosophierenden zur Hand ist.«² Nach Ciceros berühmtem Satz, dass Sokrates als Erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt und gezwungen habe, sich dem menschlichen Leben und moralischen Fragen zu widmen,³ wie auch nach Platons Zeugnis, Sokrates sei es immer darum gegangen, zur »Sorge um die Seele«⁴ anzuleiten, war jener Vorwurf maß- und zielloser Neugierde eine konstruierte Anklage,⁵ doch in jedem Fall wirft die Frage, egal wie sie historisch zu beantworten ist, bereits das systematische Thema der Legitimität der Neugier auf.

Heute erscheint der mit dem Tod bestrafte Vorwurf als nachgerade absurd, da unsere technische Zivilisation auf »exzessiver«, systematisierter Forschung beruht, die auf ihrer verfassungsmäßig garantierten Freiheit insistiert und deren moralische Schranken umstrittener denn je sind. Auch unsere Wirtschaft basiert zu erheblichen Teilen auf der Neugier vieler Einzelner – eine Veranschaulichung dafür bietet die Tatsache, dass die Warnung mittelalterlicher Moralisten wie z. B. des Honorius Augustodunensis, man solle nicht aus übermäßiger Neugierde reisen, sondern wenn, dann nur aus spiritueller Motivation pilgern,⁶ in ähnlicher Weise absurd wie die Anklage des Sokrates erscheinen wird. Solche *phainomena* beantworten freilich nicht die Frage nach den diversen Formen menschlichen

1 PLATON: Apol. 19b, vgl. 18b 7 f.: *Sokrates adikei kai periergazetai zeton ta te hypo ges kai urania; periergazomai* heißt etwas Überflüssiges tun, sich in Fremdes einmischen, freveln.

2 Ebd., Apol. 23d.

3 CICERO: Tusc. disp. V,10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*

4 PLATON: Apol. 29e-30b.

5 Nach Xenophons Prozessbericht trennte Sokrates klar menschlich-ethische Erkenntnis und kosmologisch-theologisches Wissen; siehe dazu BLUMENBERG: Legitimität 281 f.

6 Elucidarium II, 23: PL 172, 1152. Zur Vorgeschichte der Neugier als Reisetmotiv in der frühen Neuzeit und zum Zusammenhang von Neugier und Mobilität siehe STAGL: Curiosity.

Wissensstrebens und ihrer jeweiligen Legitimität, sondern werfen sie erst richtig auf. Der gesellschaftliche Kontext ist indessen nicht irrelevant, ebensowenig der philosophische Diskussionskontext, welchen zu überblicken bereits eine eigene Aufgabe darstellen würde, da in ihm zuerst einmal verschiedene Bereiche und verschiedene Ebenen unterschieden werden müssen.

Der Untertitel meines Beitrags ist gegenläufig zu Hans Blumenbergs viel diskutierter »Rehabilitation der Neugierde«, die er mit einem stark kritischen Impetus gegen frühere Kritik an derselben vorbrachte. Tatsächlich angebracht scheint eine dritte Kritik dieser kritischen Rehabilitierung im Rückbezug auf die erste Kritik – aber damit nicht ein Kritizismus hoch drei der Weisheit letzter Schluss sei, verbinde ich die Thematik mit der Zielrichtung einer durch die Kritiken hindurchgegangenen Rehabilitation des Interesses.

I. Das Neue an der neuzeitlichen Neugier

Das Thema der theoretischen Neugierde wurde von Blumenberg aus der Perspektive aufgearbeitet, dass die systematische und grenzenlose Wissensakkumulation ein konstitutives Merkmal der Moderne sei, verschieden von antiker und mittelalterlicher Wissenschaft und der normativen Eingebundenheit der sie treibenden Neugierde in die Lehren vom individuell glückenden Leben.

Blumenbergs Thesen zum Prozess der theoretischen Neugierde zielen auf die systemische Dimension und dienen näherhin einer Rechtfertigung der neuzeitlichen Wissenschaft, deren Entstehen er als einen Emanzipationsprozess von theologisch begründeten Einschränkungen der Neugierde deutet. Die christlich motivierte, von Augustinus (wenngleich nicht als Erstem) wirkmächtig formulierte Kritik der *curiositas* im Mittelalter habe zusammen mit dem spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus in dialektischer Weise⁷ die Gegenreaktion provoziert, die sich über naive Selbstbehauptung hinaus als schließlich reflektierte und systematisierte Wissbegier in methodischer Forschung institutionalisierte. »Durch Diskriminierung wird das Natürlich-Selbstverständliche ausdrücklich »ergriffen« und akzentuiert. Aus dem Spiel der Weltunmittelbarkeit wird der Ernst der methodischen Formation, aus der Notwendigkeit der Selbsterhaltung die Wendigkeit der Selbstbehauptung, aus dem bloßen Umtrieb das erwirkbare Vorrecht.«⁸

Die Kritik an Blumenbergs Rekonstruktion der Geschichte der Neugier bezieht sich vor allem auf die dualistische epochendifferenzierende Grundkon-

7 Vgl. BLUMENBERG: Legitimität, 271, zu seiner dialektischen geschichtsphilosophischen Grundthese. Wichtigste Quelle bei AUGUSTINUS: Bekenntnisse V cap. 3,4 und X cap. 35,55.

8 BLUMENBERG: Legitimität, 268.

zeption, welche nötige Differenzierungen verschleift.⁹ Erstens wurden starke Momente vorchristlicher Skepsis gegenüber der menschlichen Neugier besonders im stoischen und epikureischen Denken nachgewiesen¹⁰; zweitens wurde gezeigt, dass Wissbegier in Patristik und Hochmittelalter auch als positiv gewertet und integriert wurde¹¹. Drittens habe Blumenberg die ambivalenten Bewertungen auch ab dem Ende des 17. Jahrhunderts in einseitiger Weise minimiert.¹² Kurz, das revolutionär Neuartige an der neuzeitlichen Neugier wurde relativiert.

Trotz detaillierter Kritik an seiner Argumentation und ihrer Modifikation durch weiterführende Hypothesen (mit einer Betonung des Beginns der Rehabilitation bereits im 14. Jahrhundert)¹³ wird seiner Grundthese eine gewisse Plausibilität zugestanden: Entwicklungen des Begriffs und der Bewertung von *curiositas* waren die Voraussetzung für die Ausdifferenzierung der Wissenschaften und deren Fortschritte, was dann ein Merkmal der Moderne wurde.

Die Frage nach der Legitimität der Neugierde beinhaltet jedoch nicht nur eine

-
- 9 VINKEN stellt fest: »Die Geschichte der Neugier ist zwiespältiger, als es diese einsinnige teleologische Emanzipationssaga will.« (Curiositas, 796) Sie spricht eher von Umbesetzungen und Verschiebungen.
- 10 LABHARDT: *Curiositas*, 206–216, und Joly: *Curiositas*; zum römischen Stoizismus siehe Bös: *Curiositas*, Kap. 2. Vgl. aber BLUMENBERG selbst (Legitimität, 296–308). Besonders zur Ambivalenz bzw. dem Bemühen um Balance bei Cicero und Seneca vgl. differenziert und quellennah SCHELKSHORN: *Entgrenzungen*, 127–135.
- 11 OBERMAN: *Contra vanam curiositatem* belegt, dass Kritiker wie Tertullian oder Sextus Pythagoraeas die kritisierte Art von Neugier klar eingrenzten; Augustin erkannte die Wirklichkeitsnähe und Zuverlässigkeit der Profanwissenschaften an, wandte sich aber gegen eine Überschätzung ihrer Relevanz und eine neugierige Verzettelung in der Vielfalt des nicht heilbringenden Wissens. Erst die benediktinische Tradition verschärfte den Gegensatz zwischen heilsamer Glaubenseinsicht und neugierigem Herumblicken – was Thomas von Aquin insofern rückgängig machte, als er Hochmut und Neugier entkoppelte und die legitime *studiositas* in den Vordergrund stellte (siehe unten Anm. 33). Vgl. LABHARDT: *Curiositas*, 216–224, und ausführlich zu christlichen Rezeptionen und Transformationen antiker Neugiertheorien Bös: *Curiositas*. Die wichtige Rolle, welche Nikolaus von Kues als ein Initiator der Neuzeit spielt, kann hier nicht dargelegt werden, siehe SCHELKSHORN: *Entgrenzungen*, 141–162.
- 12 JOLY: *Curiositas* beschreibt eine Wellenbewegung zwischen Wertschätzung und Abwertung theoretischer Neugier von den Vorsokratikern bis ins 19. Jahrhundert. Zu ergänzen ist die kritische Position Heideggers, welche BLUMENBERG weitgehend ignoriert (mit der Ausnahme nur zweier Erwähnungen en passant in: *Legitimität*, 267 und 270). DASTON (*Die Lust*, 169–175) zeigt einen Wandel ab dem Ende des 17. Jahrhunderts, als die frühneuzeitliche Verbindung von Staunen und rastloser Neugier als Forschermotivation wieder gelöst wurde und eine ruhigere, fleißige Neugier an ihre Stelle trat.
- 13 OBERMAN wirft Blumenberg vor allem ein Verkennen der nominalistischen Theologie vor, die bereits gegen eine ihre Grenzen missachtende metaphysische Neugier die Erforschung der Welt freisetzte. »Die Basis für die modernen Naturwissenschaften entstand also durch die Koalition von *experientia* und *potentia ordinata*, die das stolze Ergebnis der Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit war, die durch eine von der Metaphysik aufgeladene *curiositas* bewirkt worden war.« (OBERMAN: *Contra vanam curiositatem*, 38)

wissenschaftsgeschichtliche und gesellschaftliche, sondern auch eine existenziale und individuelle, damit also sowohl eine sozialetische als auch eine tugendethische Dimension. Zwischen den beiden ist eine klarere Unterscheidung nötig. Wie Richard Newhauser feststellt, ist der zweite Pol neben der theoretischen, spekulativen oder wissenschaftlichen Neugierde, nämlich die persönliche, im negativen Modus sich auf fremde Angelegenheiten oder modische Raffinessen beziehende Neugierde, in der nach-mittelalterlichen philosophischen Reflexion vernachlässigt worden.¹⁴ Allerdings ist in diese Rekonstruktion das Nachdenken Kierkegaards und Heideggers¹⁵, die sich durchaus der Problematik der klassischen, individuellen Neugier widmen, noch einzutragen, aber noch wichtiger auch die mögliche positive Bedeutung persönlichen Interesses – zunächst für die Wissenschaft selbst.

Seit dem Erscheinen der »Legitimität der Neuzeit« 1966 und der Neuauflage des hier wichtigen Teiles »Der Prozeß der theoretischen Neugierde« von 1973 hat sich die wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftsethische Motivlage erheblich verändert: Nach 1968 wurden die gesellschaftlichen Folgen des auf systematischer Erweiterung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation beruhenden Wiederaufbaus zunehmend kritisch gesehen, seit 1972¹⁶ auch die ökologischen Folgen. Ein wesentlicher Ansatzpunkt ist der methodisch-systemische Charakter der entsprechenden Wissenskultur, der bedingt, dass die einzelnen hoch spezialisierten Forscher im Grunde austauschbar sind wie Rädchen in einem enormen Getriebe. Dadurch wird ihre individuelle Endlichkeit, aber auch Verantwortlichkeit im ganzen wissenschaftlich-technischen Prozess aufgehoben. Forschungsziele und -themen werden im Bereich verwertbarer Wissenschaften immer häufiger durch die Finanzierung gesteuert, Methoden werden kanonisch und so auch gegen Kritik immunisiert, Teams konkurrieren unter reflexionsfeindlichem Zeitdruck miteinander im globalen Wettbewerb, Ethik ist in Kommissionen ausgelagert – im Endeffekt fühlt sich der einzelne Wissenschaftler nur im (Zu-)Fall eines hohen Forschungsethos persönlich verantwortlich, während die subjektive Steuerung des Forschungsprozesses einen immer kleineren Spielraum hat. Persönliches Interesse und entsprechende Reflexion wird so obsolet. »Die allgemeine Szientifizierung, der als Wissenschaft organisierte, als Forschung institutionalisierte Wissensdrang haben eine kuriose Folge gehabt: sie haben den Wissensdurst des einzelnen abgetötet.«¹⁷ So dürfte sich verschärft haben, was schon Blumenberg konstatierte, nämlich »das Abreißen der Verbindung zwischen einer lebensweltlichen

14 NEWHAUSER: Towards a History, 563 und 565.

15 Hierzu ausführlich SCHMIDINGER: Problem.

16 In diesem Jahr Veröffentlichung des Club of Rome: Die Grenzen des Wachstums.

17 CHARGAFF: Wissensdurst, 12.

Motivation der theoretischen Einstellung einerseits und ihrer Realisierung unter den Effektivitätsbedingungen moderner Wissenschaft andererseits.«¹⁸

Die gegenwärtige »Wissensproduktion« ähnelt in einer Hinsicht stoischem Denken mit seiner Forderung, das Wissenswertes auf das Nützliche im Bereich des Handelns zu beschränken, was sich auf Francis Bacons Trennung des von der Antike bis zu seiner Zeit angenommenen Zusammenhangs von Theorie und Glück, von Erkenntnis und erfülltem Leben, zurückführen lässt.¹⁹ Seither steht die – zur Naturbeherrschung – notwendige Erkenntnis und deren Gewinnung im Kollektiv, welches die kurze Lebensspanne des einzelnen Forscherlebens überdauert, im Vordergrund. Diese Objektivierung im methodischen, darum dann arbeitsteiligen Forschen ist begründet bei Francis Bacon und Descartes. »Durch die das Subjekt und seine Lebenszeit überspannende Methode verliert das Erkenntnisstreben jeden teleologischen Bezug auf das Individuum.«²⁰ Dominanter Zweck ist die Ausweitung der Manipulationsmöglichkeiten.

Allerdings ist eine signifikante Modifizierung des Utilitätskriteriums gegenüber dem antiken Bezugsrahmen für die Beurteilung des Nützlichen unübersehbar: Es geht um das dem allgemeinen technisch-wissenschaftlichen Fortschritt Förderliche und nicht um das das individuelle sittliche Handeln Orientierende. Von daher ist zu verstehen, dass die Geisteswissenschaften und zumal die Philosophie zunehmend unter gesellschaftlichen Rechtfertigungsdruck geraten – und dass, demgegenüber, die Verteidigungen zweckfreien Wissens und Wissenwollens an Aktualität gewinnen.

II. Neues Interesse am individuellen Interesse

Hermann Lübbe will in der von Blumenberg entwickelten Linie die Bedeutung der Neugierde für die aufgeklärte Wissenschaft rehabilitieren, nachdem er die aufgeklärte Harmonie der beiden Rechtfertigungen der Wissenschaft, der theoretischen Neugierde und der praktischen Verwertung des Wissens, gestört sieht durch den »Anstieg des Relevanzkontrolldrucks«, der die Legitimationskraft der Wissbegier zurückdrängt.²¹ Das emanzipatorische Potential der Neugierde wird hier im Sinne einer Dialektik der Aufklärung mit der von dieser selbst geprägten Wissenschaftskultur konfrontiert. Denn zusätzlich zur Verwertungssucht erleide das Prinzip theoretischer Neugier nach erfolgter Aufklärung einen »Pathos-Entzug«. Das gibt einen wertvollen, wenngleich unge-

18 BLUMENBERG: Legitimität, 266.

19 Zum *Novum organum* (1620) vgl. ebd., 447–451.

20 MÜLLER: Neugierde, 734.

21 LÜBBE: Philosophie, 52. Er stellt fest, dass »das Zutrauen schwindet, dass wissenschaftspraktisch frei sich betätigende theoretische Neugierde eo ipso Relevanz garantiere«. (50)

wollten Hinweis auf den defizienten Charakter der hier gemeinten Neugier im wörtlichen Sinne: Wenn und insoweit sie nur in aufklärerischer Gegenstellung oder als Tabubrecherin öffentliche Aufmerksamkeit und Verteidigung finden kann, scheint sie mit der Gier nach Neuem zusammenzuhängen. Dazu passt das dafür von Lübbe bemühte Bild: »Im Kontext emanzipierter Wissenschaften treten Wahrheiten generell als nackte Wahrheiten auf; aber der Reiz ihres Anblicks wird geringer.«²² Echtes Interesse braucht demgegenüber keine Gegenkraft und keinen Reibebaum.

Auch die im Folgenden von Lübbe angeführten institutionellen und politisch-gesellschaftlichen Argumente für die künftige Unverzichtbarkeit von *curiositas* kommen im Prinzip über die Nützlichkeit des Wissenwollens nicht hinaus. Einzig sein letztes Argument, dass »theoretische Neugier ein Medium der Sicherung humaner Würde«²³ sei, berührt die grundlegende Ebene, allerdings wird es nicht mehr begründet oder ausgeführt.

Richtig ist wohl: Im spätmodernen »Wissenschaftsbetrieb« ist Neugier offenbar viel weniger die treibende Kraft als einfachere Formen der Gier, des Geld- und Geltungstriebes.²⁴ Nun scheint es schwierig zu sein, kritische Reflexion des institutionalisierten Wissenserwerbs als Teil des Betriebs zu leisten – sie hat wohl ihre Wurzel im Interesse des einzelnen Menschen, letztlich in seiner Suche nach Wahrheit, nach dem Rechten und Guten. (Damit ist nicht gesagt, dass diese geisteswissenschaftliche Reflexion nicht ihren Freiraum und ihre Förderung auch innerhalb der akademischen Institutionen benötigen und verdienen würde.) So würde sich schon aus dem verbreiteten Unbehagen an der Wissenskultur und ihren vielfachen selbstkritischen Beschreibungen und Analysen ein Motiv ergeben, das Wissenwollen des Einzelnen zu rehabilitieren – auf tieferer Ebene.

Heute ist also die theoretische Neugier methodisch systematisiert und im arbeitsteiligen, hoch spezialisierten »Wissenschaftsbetrieb« weitgehend aus dem Kompetenzbereich des Einzelnen ausgewandert, insofern dieser über Rolle und Grenzen seiner Neugierde nur noch bei der Berufswahl²⁵ entscheidet und bestenfalls bei großen ethischen Problemen (Atomkraft, Entschlüsselung des Genoms, Stammzellenforschung u. Ä. – erklärtermaßen alles Forschungsbereiche, die wegen eines erhofften Nutzens und nicht wegen des reinen Erkennt-

22 Ebd., 54.

23 Ebd., 57.

24 Vgl. CHARGAFF: Wissensdurst, 2, zum Maskerade-Charakter des faustischen Wissensdrangs beim heutigen Naturforscher: »Während er schon längst ein die Natur bürokratisierender Wissensbeamter geworden ist, trägt er vor dem Volk noch immer den Nimbus erhabener Selbstaufopferung. Meistens glaubt er auch daran ...«

25 Vgl. BLUMENBERG: Legitimität, 273.

nisgewinns gestartet wurden). In dieser Situation tritt die existenzielle und individuelle Dimension der Wissbegier vielleicht wieder freier hervor.

Sie ist freilich mit der Forschungs- und Wissenschaftspraxis in den darin arbeitenden Personen verbunden, welche sich die Frage stellen können, ob die systematische, methodische und transindividuelle Organisation des Wissenwollens und Wissenserwerbs schon die Erfüllung des individuellen Interesses bedeute. Kann man sich mit dieser Organisationsform zufriedengeben oder bleibt ein Defizit? Oder ist diese Frage eine »akademische« im pejorativen Sinn, nachdem wir doch in der sogenannten Wissensgesellschaft leben? Mir scheint, bereits deren Informationsflut (nach dem Motto »overnewsed but underinformed«) zwingt dazu, sich die Frage nach der Rolle des Interesses für die Selbstverwirklichung des Einzelnen neu zu stellen. Auch die in den letzten beiden Jahrzehnten ungeheuer erweiterten Möglichkeiten, sich exzessiv der *curiositas* für fremde Angelegenheiten, Modetrends, Nachrichten, Meinungen usw. hinzugeben, erzwingen geradezu, neben den rekonstruktiven und normativen Fragen in Bezug auf theoretische Neugierde sich wieder dem Thema der *curiositas* in daseinsmäßiger und individuellethischer Hinsicht zuzuwenden.

Lübbe argumentiert in der Richtung, welche ich vorschlage, verbleibt allerdings auf der Ebene der Wissenschaft als Teilsystem der Gesellschaft und als Praxis. Wenngleich es zweifellos ein berechtigtes Anliegen ist, gegen die wachsende Poiesis-Charakteristik von Wissenschaft ihre Grundlage in humaner Praxis zu verteidigen, fehlt hier dennoch die tiefere existenziale Ebene, auf der nach dem Wert der Theorie im klassischen Verständnis und der Rolle der Wissbegier darin zu fragen ist. Dafür ist deren Kritik neu zu evaluieren. Wenn heute bezeichnenderweise oft von »Wissensproduktion« die Rede ist, wird deutlich, dass das, was im Anfang der europäischen Wissenskultur *theoria* war, nunmehr als *poiesis* erscheint. In einem ersten Anlauf ist von daher mit Blumenberg, aber ohne seine einseitige ideengeschichtliche Rekonstruktion und über ihn hinaus eine Rehabilitierung der Neugier in der Wissenschaft als Praxis zu befürworten. Damit werden wir schon von der Ebene der Wissenschaft als System auf die fundierende anthropologische Ebene zurückgeführt.

Die Blumenberg'sche Engführung auf die wissenschaftliche Dimension muss aufgebrochen werden, um überhaupt die mögliche Bedeutung traditioneller Neugierkritik für das Leben des Menschen als Menschen in den Blick zu bekommen. Blumenberg, der sich zu sehr auf Augustinus beschränkt, wie auch Lübbe entgeht der Sinn der traditionellen Lasterlehre, der gemäß die *acedia* ein Grundlaster ist, und zwar existenzielle Trägheit oder auch Interesselosigkeit, ein »Mangel an liebendem Sorgetragen«, was aber mit emsiger Geschäftigkeit ein-

hergehen kann, die dazu dient, sich selbst zu entfliehen. Die in der Patristik kritisierte *curiositas* ist eben eine Form davon.²⁶

In der Tradition wurden drei Gefahren gesehen, die ich kurz zusammenstelle:

1. Neugier im landläufigen Sinn ist zunächst und zumeist auf die falschen Objekte gerichtet, was auch einen unfreien Zustand der Gier mitbedingt. Diese Neu-Gier führt zum Selbstverlust oder dient geradezu einer Flucht vor der Aufgabe der Selbstannahme und -entwicklung unter der Bedingung der anzuerkennenden Endlichkeit. In der christlich-spirituellen Tradition erklärte die benediktinische Radikalisierung, dass alles nicht auf das Heil gerichtete Wissen irrelevant sei. Auch bei Dante, Petrarca und Kierkegaard steht die Skepsis gegenüber der Neugier im Rahmen der augustinischen Alternative von Heilswissen, dem die ganze Sorge gelten soll, und dem in dieser Hinsicht nutzlosen oder vom Eigentlichen ablenkenden Weltwissen (*nihil prodest, mortuas curas*²⁷). Daran anschließend interpretiert Heidegger²⁸ Neugier als eine Weise des Verfallenseins, eines Außer-sich-Seins, das der Zerstreuung dient mit der eigentümlichen Sprunghaftigkeit, mit welcher die Sucht nach immer Neuem den Mangel an Selbstsein und Sorge um die ureigensten Möglichkeiten kompensiert, in die Breite schweifend, statt sich auf die Tiefe der Existenz einzulassen. Die Neugier »sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt.«²⁹ Als Kennzeichen dieser Form oder Fehlform wurde schon früher ihr vagabundierender Charakter gesehen: *curiositas vana*, weil *vagans*, sich herumtreibend im Tratsch, im Privatleben von Prominenten oder Nachbarn, neugierig auf den Verkehrsunfall auf der Gegenfahrbahn, die im weltweiten Netz eingefangenen »Kuriositäten« usw. In dieser Dimension differenzierten auch die Enzyklopädisten eine lobens- von einer tadelnswerten Neugier, die definiert wurde als »*désir empressé d'apprendre, de s'instruire, de savoir de choses nouvelles. Ce désir peut être louable ou blâmable, utile ou nuisible, sage ou fou, suivant les objets auxquels il se porte.*«³⁰

Hinter der Kritik an unpassenden Objekten des Wissenwollens steht letztlich die motivkritische Erkenntnis, dass dieses existenzial falsch ansetzt und nicht

26 Vgl. WUCHERER-HULDENFELD: Maskierte Depression, 87 (352); zur Neugier siehe bes. 83 f. (349) und 99 (362).

27 AUGUSTINUS: Bekenntnisse X cap. 35,55 und V cap. 3,4; vgl. X cap. 8,15 (*et relinquit se ipsos*) sowie *De vera rel.* cap. 29 n. 52. VINKEN: *Curiositas*, 799, paraphrasiert die augustinische Warnung: »Die Neugierde ist Versuch und Versuchung, in der Welt anderes als Gott zu lesen.«

28 HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 36.

29 Ebd., 172.

30 LOUIS DE JAUCOURT in Diderots *Encyclopédie* (1754) IV, 577 – zit. nach VINKEN: *Curiositas*, 795.

integriert ist in einen vernünftigen und umfassenden Zweck wie der ethischen oder religiösen Selbstvervollkommnung.³¹

2. Auf der Grundlage fehlgeleiteter Wissbegier ergibt sich die Gefahr eines Zuviels, eines Mangels an Begrenzung der Interessen (im Plural). Demgegenüber wird (wie schon bei Seneca) an die Endlichkeit des Einzelnen erinnert (in Bezug auf Zeit, Aufmerksamkeit, geistige Kraft usw.) und an die Aufgabe, jene zu einem stimmigen Ganzen zu integrieren in freier, verantworteter Lebensführung und Selbstgestaltung. Die Basis dafür bildet die notwendige Selbstannahme mitsamt der eigenen Endlichkeit, worauf Kierkegaard den Akzent legte: Der Mensch findet sich selbst ihm zufolge als »Inter-esse« oder Zwischen-Sein vor, ist sich selbst einerseits vorgegeben zwischen Realität und Idealität, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen Vergangenheit und Zukunft, während er andererseits von »Interessiertheit« charakterisiert ist, d. h. einem Streben zur Selbstkonstitution aus Freiheit.³² Die Wahl seiner selbst im Hinblick auf die Verwirklichung von Möglichkeiten, also im Hinblick auf Zukunft, geschieht nun nicht im Abstrakten, sondern bedingt den »Übergang« vom Subjekt zu Objekten.

Für uns endlich Seiende folgt daraus die Notwendigkeit, spezifische Interessen auszubilden. Interesse hat der Mensch auf der Ebene der Praxis immer für jemanden oder an etwas, der, die oder das ihm etwas bedeutet. Das je und je Interessierende kann nun nicht alles und wohl auch nicht sehr vieles sein, jedenfalls nicht vieles ohne im ureigenen Selbst- und Zwischen-Sein gegründeten Zusammenhang.

3. In der Tradition weniger betont wurde die gegenläufige Gefahr.³³ Ein Zuwenig an Interesse verstärkt das Befangensein in Vorurteilen, die Verdeckung von weiteren, vielleicht gar besseren Deutungs- und Lebensmöglichkeiten. Es

31 THOMAS VON AQUIN rechtfertigt sogar ein gutes Interesse auf der Ebene der *sensitiva cognitio* in Bezug auf das, was andere tun, insoweit dies einer Verbesserung eigenen oder fremden Handelns dient, und schränkt die Fälle, wo es lasterhaft wird, stark ein; siehe STh II-II, q167 a2 ad3.

32 Diese Selbstkonstitution ist allerdings nicht mit einer Selbsterschaffung zu verwechseln, sondern ist eine den Menschen eigentlich überfordernde Wahl im Blick auf das Unendliche, wodurch die Interessiertheit zu »unendlichem Interesse« transformiert wird; siehe SCHMIDINGER: Problem, v. a. 263–282.

33 THOMAS hebt die Rolle der *virtuosa studiositas* als Gegenbegriff zur *curiositas* hervor (STh II-II q160 a2 resp. und q166). Wie BLUMENBERG: Legitimität, 385, feststellt, erscheint hier »die Gotteserkenntnis als Erfüllung, nicht als Bedingung der Legitimität der theoretischen Neugierde« und deren Hauptfehler »gerade in der Flüchtigkeit und vorzeitig genügsamen Inkonsequenz des Erkenntnisverlangens, in einem Mangel an jener »Gründlichkeit«, die den Tiefgang der Gegenstände in ihrer Verweisung auf ihre Herkunft und ihren letzten Ursprung auszuschöpfen hat.« (387) In ihrer Differenziertheit gibt die *quaestio de curiositate* des Thomas immer noch gute Unterscheidungskriterien; siehe STh II-II, q167 und SCHELKHORN: Entgrenzungen, 139–141.

dient der Stabilisierung eines Status quo (eben auch in einer institutionalisierten und entsubjektivierten Wissenschaftspraxis) und damit tendenziell den gesellschaftlich herrschenden Interpretationen und Kräften.

Unter der Annahme, dass es zur Lebensaufgabe jedes Menschen gehört, sich selbst einschließlich seiner Möglichkeiten anzunehmen, ethisch gut zu wirken und gut zu werden, worin der legitime philosophische Kern der viel genannten Selbstverwirklichung liegt, ist nach der Rolle des Interesses dafür und nach seiner anthropologischen Grundlage zu fragen. Dabei erweist sich die traditionelle Neugierkritik als einseitig, auch wenn ihre Warnungen, richtig verstanden, berechtigt sind.

Aufgrund der neu zu verstehenden differenzierten Bewertung der *curiositas* von der Antike bis ins 20. Jahrhundert sollte wieder nach der Rolle der Wissbegier für das Dasein des einzelnen Menschen gefragt werden. In diesem Zusammenhang spreche ich vermehrt von »Interesse« statt von »Neugier« und versuche damit, in eine beiden Worten anhaftende axiologische Ambivalenz eine klarere Unterscheidung von positiven und negativen Wertungen einzubringen. Es ist zuzugeben, dass auch »Interesse« (und seine Äquivalente vor allem in den romanischen Sprachen) keine durchgängige, klare Bedeutung trägt³⁴ und dass besonders im Spanischen des 16. sowie in romanischen Sprachen seit Ende des 17. Jahrhunderts »Interesse« oft als Eigennutz verstanden wird. Demgegenüber führte vor allem Kant mit dem »Interesse der Vernunft« eine sehr grundlegende und positive Bedeutung ein und – auch auf prinzipieller Ebene, aber konträr akzentuiert – Kierkegaard seinen fundamentalontologischen Begriff vom Sein des Menschen als Zwischensein, Inter-esse.³⁵

III. Existenziales Staunen und Kultivierung des Interesses

Auf die Wurzel des Wissensstrebens im Sein des Menschen zurückzugehen und dafür das Wort *Interesse* zu verwenden, lässt sich aus verschiedenen Stationen seiner Geschichte legitimieren, angefangen mit seiner ursprünglich verbalen Bedeutung: Erst im Mittellateinischen wurde das Verb substantiviert und im 15. Jahrhundert ins Deutsche entlehnt, wo es anfangs ein anderes Bedeutungsspektrum besaß, das sich um Regelung und Begründung von Rechtsbeziehungen sowie Fragen moralischer Motivation drehte (entgangener Nutzen, durch Versäumnis erwachsener Schaden; daher dann Zinsen, Vorteil und Gewinn; private

34 Siehe ESSER: Interesse, FUCHS/GERHARDT: Interesse und zur Sprachgeschichte KENNY: Curiosity.

35 Siehe SCHMIDINGERS ausführliche Analyse des Interesses als »Zentralbegriff der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie, da mit ihm eine Grundstruktur der menschlichen Selbstkonstitution überhaupt beschrieben wurde«. (Problem, 435)

versus öffentliche Interessen). Im 18. Jahrhundert übernahm es die wichtige Bedeutung von Aufmerksamkeit und Anteilnahme aus dem französischen *intérêt*, was wiederum von der lateinischen Form *interest* (»es ist von Wichtigkeit«) stammt.

Solches Interesse wurde manchmal geradezu als Gegensatz zur Neugierde gesehen, ab dem 17. Jahrhundert als ihr Komplement. Dafür griff man auch auf den klassischen philosophischen Begriff Staunen zurück³⁶, den bereits Aristoteles an dieser systematischen Stelle verwendet hatte.³⁷

Es erscheint unvermeidlich, hier auf den zu Recht berühmten, aber selten hinreichend durchdachten Eröffnungssatz der Metaphysik des Aristoteles »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen« einzugehen: *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*.³⁸

Die grammatische Form *eidenai* kann so verstanden werden, dass ein typisches Merkmal der kritisierten Neugier erfüllt wird: Ursprünglich heißt es nämlich Gesehen-Haben und kann zu einer Art von Wissen führen, von dem man wieder zu neuer Wissbegier und zu Neuigkeiten abspringt (wie oben beschrieben) oder zu einem Verfügungswissen aufgrund pragmatischer Erkenntnisinteressen (wie von Hobbes empfohlen und von Habermas analysiert), mit dem als Besitz man etwas anfangen kann, ein nützliches Wissen, bis hin zu Know-how. Es ist in einem bestimmten Bereich und für einen bestimmten Zweck abgeschlossen – die heute herrschende Wissensform, die dann auch – wie alles – dem Management unterworfen wird.

Auch diese Neugier hat, wie Heidegger kritisiert, mit dem »bewundernden Betrachten des Seienden« nichts zu tun, »sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben«.³⁹

Hingegen kann das *eidenai* auch anders verstanden und gelebt werden: in bleibender Offenheit, mit offenem Staunen, dem die Fragwürdigkeit auch des Verstandenen neu aufgeht. Der Anfang der Metaphysik ist im Zusammenhang mit deren zweitem Kapitel zu lesen, wo das Staunen als Anfang des Philoso-

36 Vgl. DASTON: Die Lust, v. a. 169 – 175.

37 ARISTOTELES: Rhet. I,11 1371a 31 f.: Staunen ist lustvoll, weil es zum Lernen führt, was den Menschen wiederum in einen naturgemäßen Zustand versetzt. Von daher muss die Gefahr der Selbstentfremdung als viel geringer eingeschätzt werden.

38 ARISTOTELES: Met. I,1 980a 21; von HEIDEGGER am Beginn des Kapitels über die Neugier wiedergegeben mit »Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens« (Sein und Zeit, § 36; 171). Vgl. ARISTOTELES: Rhet. I,1 1355a 15; III,10 1410b 10; Poet. 4 1448b 13. THOMAS HOBBS betont das spezifisch Menschliche des Wissensstrebens: »Desire to know why, and how, *Curiosity*; such as is in no living creature but *man*; so that man is distinguished, not only by his reason, but also by this singular passion from other *animals*.« (Leviathan VI 35, 31) Diese Neugier wird allerdings charakteristischerweise beschrieben mit »we imagine what we can do with it, when we have it« (ebd., III 5, 13).

39 HEIDEGGER: Sein und Zeit, 172.

phierens festgehalten wird.⁴⁰ Vom Objektbereich her ist, wie die Argumentationslinie gegen die schon früher geltend gemachte Neugierkritik zeigt, jenes universal erstrebte Wissen insofern ein philosophisches, als es ein theoretisches ist. Das erste Kapitel der Metaphysik beweist gegen die sokratisch-praktische Beschränkung des Wissenstriebes durch den Vergleich mit der Sinneswahrnehmung, dass alle Menschen Erkenntnis lieben »ohne Nutzen«⁴¹ – ausdrücklich auch, wenn sie nicht handeln wollen. »Wenn sie daher philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie das Erkennen offenbar des Wissens wegen, nicht um irgendeines Nutzens willen.«⁴² Die Selbstzwecklichkeit begründet die Freiheit der theoretischen Wissenschaft.⁴³ Der Vorwurf, dies sei Hybris, ist nach Aristoteles eine Lüge der Dichter, die vom Neid der Götter erzählen. Vielmehr werde der Mensch durch theoretisches Wissen und Weisheit vergöttlicht.

Zum rechten Verständnis des ersten Satzes der Metaphysik bei Aristoteles ist die Nikomachische Ethik X, 6 – 8, hinzuzunehmen: Das hier mit einem gewissen (und umstrittenen) Vorrang versehene Leben der *theoria* meint nicht das Leben eines enzyklopädisch Gebildeten, der aufgrund eines hervorragenden Wissensmanagements über enormes Wissen verfügt und über alles gescheit dozieren kann, sondern eines Menschen, der sich schauend und vernehmend eingefügt weiß in ein zugleich intelligibles und erstaunliches, wunderbares Ganzes. (Man könnte von einer offenen Eksistenz im *mysterion* sprechen, was nichts Verstecktes bedeutet, sondern so Großes, dass man es nicht gleichsam von außen durchschauen kann, in dem man aber verstehend leben kann.) Das Leben des so verstandenen aristotelischen Theoretikers ist übrigens zugleich achtsam und respektvoll, dankbar – ja glücklich, *eudaimon*.

Das Bemühen um ein richtiges Verständnis des fundamentalen Wissensstrebens hängt zusammen mit der Frage nach dem Prozesscharakter des initiativen Staunens oder Interesses: Eine Interpretation sieht es nur als eine Übergangsphase, als Beginn eines Prozesses, der dann im Wissen aufgehoben wird. Wir können von funktionaler und transeunter Neugier sprechen. In diesem Sinn forderte Hegel, dass die Philosophie ihren Namen, Liebe zum Wissen, ablege und wirkliches Wissen werde.⁴⁴ Sofern das doch noch nicht erreicht

40 Met. I,2 982b 11 ff.

41 *gar choris tes chreias agapontai* (ebd., 980a 22 f.).

42 Ebd., 982b 19 – 21.

43 Ebd., 25 f. Genau hier schlägt Francis Bacon mit seiner Finalisierung der Erkenntnis auf Naturbeherrschung einen anderen Weg ein.

44 HEGEL: Phänomenologie des Geistes (Vorrede, 11). »In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seienden Denkens schweigen die Interessen« (Wissenschaft der Logik, Vorrede, 23). Gadamer hält (mit Cusanus) gegen Hegel fest: »Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung. Das ist die Wahrheit, welche die hermeneutische Reflexion gegen den Begriff des absoluten

wurde, wird der Prozess des Übergangs vom Wissenwollen zum Erkannthaben endlos wiederholt, der Fort-Schritt perpetuiert. Das Interesse wird so ständig vernichtet und neu geboren – was positiv zu deuten vielleicht ein Merkmal des typisch neuzeitlichen wissenschaftlichen Selbstverständnisses ist. Lessing schrieb über den Menschen, »nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.«⁴⁵

Für das systematisch richtige Verständnis von Interesse ist es wichtig, dass es nicht mit den transitorischen Phänomenen identifiziert wird, die aristotelisch zur *kinesis* gehören, sondern als *energeia* verstanden wird, als sich ereignende Offenheit, *nous*, die zum Wesen des Daseins gehört.⁴⁶ Das am Anfang der aristotelischen Metaphysik beschriebene Staunen kann auch als Existenzial verstanden werden, das zur *theoria* als Vollendung des Einzelnen (nicht des Wissenssystems) hinführt. Tatsächlich ist es die aristotelische Methode, bei den *phainomena* zu beginnen, was auch die bewährten Meinungen der Leute einschließt, hier eben den weithin akzeptierten *topos* vom Wissenwollen und Staunen als Anfang des Lernens und Verstehens. Aristoteles' Ziel ist aber die kritische Rehabilitierung des vom allgemeinen Menschenverstand zu Recht Gemeinten – könnte man sagen, er führe vom Staunen in der ersten Bedeutung, das auch den Charakter der Neugier hat, zum Staunen im Sinn genuinen Interesses?

Für meine positive Deutung schlage ich vor, Interesse zu verstehen als ein Hinausragen je meiner selbst in einen Zwischenraum⁴⁷, in dem sich Begegnung ereignen kann, als Anfang einer Kommunikation und Kommunion, einer Übereinkunft mit der Wirklichkeit, als Eröffnung einer Verbindung zwischen mir und – erstaunlicherweise – mir aus der Welt Begegnendem. Interesse nehmen zu können, mich interessieren zu lassen, eröffnet mir die Welt. Das beinhaltet wohl ein Mich-Verlassen, aber nicht als Entfliehen, sondern als Mich-ansprechen-Lassen, in Bereitschaft, dem mich Ansprechenden und Interessie-

Wissens geltend macht.« (GADAMER: Ges. Werke II, 271; vgl. II, 325 zur notwendigen praktischen Ausbalancierung der alles beherrschenden »Leidenschaft des Wissenwollens, die in der Urtatsache der Neugier ihre anthropologische Basis hat.«)

45 LESSING: Eine Duplik; in: Ges. Werke VIII, 27; zit. nach MÜLLER: Neugierde, 735, der ebd. zusammenfasst: »Die Erforschung der Wahrheit als Vorgang wird zu einem Mittel der Selbstverwirklichung des Menschen und bestimmt seinen Wert. Dabei wird der Prozeß der Erkenntnis im Gegensatz zu Descartes als unvollendbar gedacht.«

46 Siehe EN X,6 1176b 1 f. und X,8 1178b 21–24. Vgl. RIEDENAUER: Orexis und Eupraxia, bes. 285–289; 297–304.

47 »Zwischenraum« ist nicht als begrenzt und definiert zu verstehen, sondern als prinzipiell weltweit offen, der unbegrenzten Spannweite der Seele, die »in gewisser Weise alles« ist, entsprechend.

renden zu entsprechen, also dem, was mich in mein Dazwischensein jeweils neu einweist und ruft.

Das fundamentale Interesse bewirkt, dass mir etwas aufgehen kann, in meine Offenheit und Anteilnahme hinein, dass mir etwas auffallen und – in Bezug auf Mögliches, aber noch nicht Wirkliches – etwas einfallen kann.

Bzüglich der oben problematisierten Wissenschaft als Praxis ist zu bemerken, dass bereits Herder das Dazwischen- oder Eintreten der jeweiligen Sache in das, was ich das existenziale Dazwischensein nenne, forderte, als er die Abstraktion der Forschung von der Lebenspraxis mitsamt den Empfindungen des Einzelnen kritisierte: Der Gegenstand müsse »wirklich interessieren d.i. zwischen treten, mit geheimen Banden an mir hängen«.⁴⁸

Das geht schon in die Richtung der Rede von »Interessen« im Plural, besonderer Interessen, die ein Mensch entwickelt hat und nunmehr hat. Diese weisen wohl ein Gefälle zur Gefahr des neugierigen Sich-Verzetteln auf, sie konkurrenzieren ja einander, sind aber andererseits aufgrund der menschlichen Begrenztheit notwendige Konkretionen des dahinter wirkenden offenstehenden und eröffnenden Interesses im Singular. Dieses ist die Bedingung der Möglichkeit von jenen. Wenngleich so offenstehen zu können ein Geschenk ist, kann es doch entweder nicht angenommen und verschleudert werden oder aber kultiviert und geübt. Dies geschieht anhand von konkreten, »kategorialen« Interessen – sofern diese nicht zur Neugier verkommen, zu einem Verfügen-Wollen, Gesehen- oder Gehört-Haben, Dabei-gewesen-Sein.

Die echten Interessen sind fundiert von der Offenheit des Interesses, das ich Da-zwischen-Sein nenne. Das Wort allein ist ebenfalls zweideutig. Es könnte auch so verstanden werden, als meinte es, weder ganz hier zu sein noch ganz (hingegen) dort, bei dem, was sich zeigt und mich anspricht, sondern unentschlossen irgendwo dazwischen – im Nirgendwo – zu vagabundieren. Oder man missversteht Dazwischensein als vornehmeren Ausdruck für »Er ist außer sich« oder »Sie ist ganz daneben«. Ich dagegen verstehe das Zwischen als Betonung der Eröffnung eines Begegnungsraumes⁴⁹, nicht als Weder-noch, vielmehr als Sowohl-als-auch (aber nicht additiv, sondern in der Einheit eines Ganzen). Von daher wird auch verständlich, dass *interesse* im Lateinischen neben der Grundbedeutung »dazwischen sein« auch die konträren Nebenbe-

48 HERDER: Vom Erkennen und Empfinden den zwo Hauptkräften der Menschlichen Seele; in: S. Werke VIII, 264.

49 Ansätze hierfür entwickelte Martin Buber. Auf bereichernde Überlegungen japanischer Philosophie kann hier nur hingewiesen werden, z. B. TETSURO: Ethik, 109: »Menschen sind nämlich wir selbst *in einem* bestimmten *Zwischensein*. Wenn es so ist, muss auch das Fragen wiederum als Art und Weise dieser Existenz von »Mensch« in einem *Zwischensein* gefasst werden.« Vgl. auch ebd., 116 – 118 und BIN: Zwischen Mensch und Mensch; YAMAGUCHI: Ki, bes. 58 – 63.

deutungen »entfernt sein« und »gegenwärtig sein« aufweist.⁵⁰ Heidegger sagt, »unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben«. ⁵¹ So gedeutet, gibt es kein Dasein ohne Dazwischensein, was wiederum nichts anderes ist als eine Bezeichnung für die erstaunliche Spannweite des Daseins.

Die Ambivalenz des von mir vorgeschlagenen Wortes entspricht einer doppelten Entgegensetzung des Phänomens (wie sie alle aristotelischen Tugenden aufweisen): Interesse selbst hat ein Zwischensein, zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig – was dialektisch ineinander umschlagen kann. Nach Maßgabe des Dazwischenseins, das wir (mit Kierkegaard) selbst sind, ergibt sich daraus die Aufgabe, das Interesse zu kultivieren. Daraus folgt in grundlegender individualethischer Perspektive die Forderung nach aktiver Offenheit für Neues, nach einer Sorge um das existenziale Staunen als fundamentaler intellektueller Tugend und nach Kultivierung entsprechender Interessen – was dann aber auch die nötige Auswahl von Möglichkeiten einschließt (analog der Wahl eines *bios* als entschlossener Lebensform und entschiedenem Lebensziel). Anders als vagabundierende Neugier ist diese Sorge charakterisiert durch Unterscheidungskraft für das Wichtige und sittlichen Ernst. In Bezug auf Mitmenschen und deren Geschicke (klassische Neugier-Objekte) heißt das etwa, so weit als möglich existenziell nachzuvollziehen, wie Menschen ihr Leben deuten und gestalten, das Interesse dafür einerseits zu pflegen, sich andererseits der Überidentifikationen wie auch (letztlich die geteilte *conditio humana* distanzierender) vorschneller Urteile zu enthalten.

Neugierde im Sinne der ersten kritisierten Form (als falsch gerichtete) erscheint so als eine derivierte Form jenes nach Aristoteles zum Menschen als Menschen gehörenden Wissensstrebens, als Ausdruck einer Orientierungssuche, die schließlich einen infantilen Charakter annehmen kann im Versuch, sich am Mitmachen von neuesten Moden und Nachahmen kultureller Leitfiguren zu orientieren, statt sich selbst zu übernehmen und zu verwirklichen.

Zweckfreies Wissenwollen, in verantwortetem persönlichem Interesse gegründet, hat am Ende doch einen Nutzen und ist nötig zur kritischen Reflexion der Zwecke, möglicher Grenzen, der Strukturen und Systemrationalität (oder auch Irrationalität) der gegenwärtigen Wissenschaft oder, wie Blumenberg sagt, »Epistemokratie«. So verstanden, ist Wissbegier – mit Lübke⁵² – ein Garant der Freiheit.

Dies muss auch institutionalisiert sein und kann nicht allein der Initiative einzelner sokratischer Figuren auf dem Marktplatz überlassen sein, um einer

50 ESSER: Interesse, 738, mit einer unbefriedigenden Erläuterung dieses Befundes.

51 HEIDEGGER: Was heißt Denken? (GA 8), 6.

52 Siehe oben, zusammengefasst bei MÜLLER: Neugierde, 736 f.

Dialektik der Aufklärung entgegenzuwirken. Noch gibt es diesen Raum für die Kultivierung des Interesses an der Universität, und die Philosophie spielt darin eine zentrale Rolle.

Literatur

- AUGUSTINUS: Bekenntnisse, Frankfurt (Insel) 1987.
- BIN, Kimura: Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, Darmstadt (WBG) 1995.
- BLUMENBERG, Hans: Die Legitimität der Neuzeit (Dritter Teil: Der Prozeß der theoretischen Neugierde), Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1999.
- Bös, Gunther: *Curiositas*. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin, Paderborn (Schöningh) 1995.
- CHARGAFF, Erwin: Über den Wissensdurst, in: *Scheidewege* 17 (1987/88), 1 – 15.
- DASTON, Lorraine: Die Lust an der Neugier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft, in: KRÜGER, Klaus (Hg.): *Curiositas*, a. a. O., 147 – 175.
- ESSER, Albert: Interesse, in: KRINGS, Hermann, BAUMGARTNER, Hans G., WILD, Christoph (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe III*, München 1973, 738 – 747.
- FUCHS, Hans-Jürgen, GERHARDT, Volker: Art. Interesse, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, München 1976, 479 – 494.
- GADAMER, Hans Georg: *Gesammelte Werke* (10 Bände), Tübingen (Mohr-Siebeck) 1960 – 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik* (Werke V), Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1969.
- DERS.: *Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke IX), Hamburg (Meiner) 1980.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer) ¹⁶1986.
- HERDER, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke*, Hildesheim (Olms) 1994.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*, Indianapolis/Cambridge 1994.
- JACQUES-CHAQUIN, Nicole, HOUDARD, Sophie (Hg.): *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Fontenay-aux Roses Cedex 1998 (2 Bde.).
- JOLY, Robert: *Curiositas*, in: *L'Antiquité Classique* 30 (1961), 3 – 44.
- KENNY, Neil: *Curiosity in Early Modern Europe Word Histories*, Wolfenbüttel 1998.
- KRÜGER, Klaus (Hg.): *Curiositas: Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen (Wallstein) 2002.
- LABHARDT, André: *Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion, in: *Museum Helveticum* 17 (1960), 206 – 224.
- LARGIER, Nikolaus: Rhetorik der Erfahrung. Kynische Kritik und theoretische Neugierde in der Frühen Neuzeit, in: KRÜGER, Klaus (Hg.): *Curiositas*, a. a. O., 111 – 145.
- LE GOFF, Jacques: *Le merveilleux scientifique au Moyen Age*, in: BERGIER, Jean-François (Hg.): *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft: Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Zürich (Verlag der Fachvereine) 1988, 87 – 113.
- LESSING, Gotthold Ephraim: *Ges. Werke VIII*, Berlin ²1968.
- LÜBBE, Hermann: *Philosophie nach der Aufklärung: von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf u. a. (Econ) 1980.

- METTE, Joachim: *Curiositas*; in: Bruno Snell zum 60. Geb., München 1956, 227 – 235.
- MÜLLER, Gerald, PROBST, Peter, SCHÖNPFLUG, Ute: *Neugierde*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI*, München 1984, 732 – 742.
- NEUHAUSER, Richard: *Towards a History of Human Curiosity*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56 (1982), 559 – 575.
- OBERMAN, Heiko Augustinus: *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*, Zürich (Theologischer Verlag) 1974.
- RIEDENAUER, Markus: *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg (Königshausen und Neumann) 2000.
- SCHELKSHORN, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist (Velbrück) 2009.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*, Freiburg u. a. (Alber) 1983.
- STAGL, Justin: *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550 – 1800*, Chur (Harwood Academic Publishers) 1995 / *Eine Geschichte der Neugier: die Kunst des Reisens 1550 – 1800*, Wien (Böhlau) 2002.
- TETSURO, Watsuji: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt (WBG) 2005.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica*, vollst. dt.-lat. Ausgabe, 36 Bände, Regensburg u. a. (Pustet) 1933 – 1961.
- VINKEN, Barbara: *Curiositas/Neugierde*, in: BARCK, Karlheinz u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch I*, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2000, 794 – 813.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: *Maskierte Depression und »Trägheit« in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität und Frühgeschichte christlicher Spiritualität und »Psycho-Therapie«*, in: *Evangelische Theologie* 57 (1997), 338 – 363. Neudruck in: DERS.: *Befreiung und Gotteserkenntnis*, Wien u. a. (Böhlau) 2009, 71 – 101.
- YAMAGUCHI, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München (Fink) 1997.

